

# Edmund Morawiec

---

## Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX-ego wieku

---

Studia Philosophiae Christianae 2/1, 49-82

---

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

## FILOZOFIA KARTEZJUSZA W POLSKIEJ LITERATURZE FILOZOFICZNEJ XX-EGO WIEKU

Wstęp. I. Historyczny aspekt zagadnień filozofii Kartezjusza 1. Poglądy na rozwój myśli filozoficznej u Kartezjusza. 2. Poglądy na stosunek filozofii Kartezjusza do innych orientacji filozoficznych: a. orientacje przedkartezjańskie, b. orientacje pokartezjańskie, c. zarys stosunku do filozofii Kartezjusza w Polsce. II. Aspekt systematyczno-treściowy filozofii Kartezjusza. 1. Z zagadnień metodologii i teorii poznania. 2. Z zagadnień fizyki i metafizyki.

### Wstęp

Na terenie polskiej literatury filozoficznej zajmowano się różnymi zagadnieniami z zakresu filozofii Kartezjusza. Różne również sposoby stosowano celem uzyskania możliwie obiektywnej interpretacji jego poglądów. Napotkać można dwa sposoby podejścia do ich badań: historyczny i systematyczno-treściowy. Pierwszy dotyczy zagadnień genezy i rozwoju systemu filozofii Kartezjusza. Drugi wyraża się w systematycznych opracowaniach i obejmuje publikacje nawiązujące do szczegółowych zagadnień poszczególnych dyscyplin jego filozofii<sup>1</sup>.

W niniejszym artykule nawiąże się do wyżej zaznaczonego rozróżnienia. Omawiać się tu będzie nie tyle poszcze-

---

<sup>1</sup> Nie znaczy to, że systematyczne opracowania pozbawione są zawsze momentów historycznych. Wielu autorów podejmując taki czy inny problem systematycznie nawiązuje niekiedy do historycznych jego źródeł.

gólne publikacje, ile raczej zwróci się uwagę na rozwiązania poruszanych zagadnień, nawiązując niekiedy do rozwiązań właściwych zachodniej literaturze filozoficznej. Opracowanie to nie ma na celu szczegółowego omówienia wszystkich problemów. Zakres artykułu ogranicza się do zasygnalizowania rozwiązań zagadnień wymienionych w wyżej zamieszczonym spisie. Sam dobór zagadnień podyktowany został w zasadzie z jednej strony dyskusją nad problematyką filozoficzną Kartezjusza w zachodniej literaturze francuskiej, z drugiej zaś jej echemi w literaturze polskiej.

### I. Historyczny aspekt zagadnień filozofii Kartezjusza

Wiele zagadnień z zakresu filozofii Kartezjusza opracowywano w Polsce, mając na uwadze ich historyczny punkt widzenia. Zajmowano się np. problemem rozwoju poglądów filozoficznych u Kartezjusza, wskazywano niekiedy na źródła niektórych elementów jego systemu, poruszano sprawę wpływu na inne orientacje filozoficzne, nie wyłączając również polskiej myśli filozoficznej. Te zagadnienia będą przedmiotem rozważań niniejszej części artykułu.

#### 1. Poglądy na rozwój myśli filozoficznej u Kartezjusza

Problem rozwoju poglądów filozoficznych Kartezjusza w literaturze zachodniej, zwłaszcza francuskiej posiada różne rozwiązania. Według jednego z nich ukształtowały się one na drodze trzech, odcinających się od siebie zupełną zmianą postawy myślowej etapów, kierowanych systematycznie koncepcją pewnej i niezachwianej wiedzy. Zasadniczą podstawą takiego tłumaczenia były autobiograficzne wypowiedzi Kartezjusza zamieszczone w „Discours de la méthode”. W oparciu o te wypowiedzi etapowość w rozwoju u Kartezjusza uważano za tak pewną, że odrzucano wszelką możliwość jakiegokolwiek wpływu zewnętrznego na powstanie jego podstawowych myśli filozoficznych. Zbytecznym jest według tej teorii w wyjaśnianiu genezy systemu Kartezjusza szukać

źródeł w dziełach jego poprzedników, dlatego że dopiero zagłębienie się w sobie — jak to podkreśla w „Discours de la méthode” — odsłoniło mu prawdziwą wiedzę<sup>2</sup>. Nieco odrębne rozwiązanie zaproponowali: A. Espinas oraz G. Cantecor<sup>3</sup>. Dla pierwszego argumentacja teorii etapów jest błędna z racji, że „Discours de la méthode” w wyznaniach osobistych Kartezjusza nie jest historycznym sprawozdaniem o wartości dokumentu, lecz posiada cechy konstrukcji utworzonej później dla nadania dotychczasowemu życiu autora jednolitego i zwartego charakteru o systematycznej kierunkowości jego rozwoju<sup>4</sup>. Espinas poddaje w wątpliwość szczerotę autobiograficzną wypowiedzi Kartezjusza, nie dopuszczając etapowości w jego filozoficznym rozwoju. Cantecor natomiast nie wątpi o szczerocie oświadczeń z „Discours...”, wyrażających opis rozwoju myśli Kartezjusza, uważa je jednak za fałszywe. Jest bowiem zdania, że szczerota i błędność nie zawsze muszą iść w parze. Za fałszywe uważa wyznanie Kartezjusza, że od młodości odczuwał potrzebę jasnego i pewnego poznania oraz, że resztę młodości spędził na szukaniu prawdy w „Księdze świata”. Fałszywość tego ostatniego wykazuje na drodze obliczeń, według których podróżywanie Kartezjusza nie trwało więcej niż jeden rok, nadto w czasie tym zajmował się wszystkim innym a nie obserwacją obyczajów i ludzi. Cantecor jest skłonny przypuszczać, że Kartezjusz z początku niczego nie szukał i że koncepcja nauki oraz pomysł skonstruowania jej własnymi siłami były produktem późniejszym<sup>5</sup>.

Z wyżej wymienionymi poglądami polemizował w polskiej literaturze filozoficznej L. Chmaj<sup>6</sup>. Do tezy Espinasa

---

<sup>2</sup> Pogląd taki reprezentowali: Millet J., *Histoire de Descartes avant 1637*, Paris 1863, 1—34; Hamelin O., *Le système de Descartes*, Paris 1921, s. 8.

<sup>3</sup> Por. Espinas A., *Descartes et la morale*, Paris 1925; Cantecor G., *La vocation de Descartes*, *Rev. Phil.* 48 (1923) 382.

<sup>4</sup> Por. Espinas A., dz. cyt. s. 57.

<sup>5</sup> Por. Cantecor G., dz. cyt. s. 382.

<sup>6</sup> Por. Chmaj L., *Zagadnienie trzech faz w rozwoju filozoficznym Kartezjusza*, *Przeł. Fil.* 30 (1927) 149—163.

Chmaj nie przywiązuje wielkiej wagi, a to ze względu na brak u niego zasadniczej argumentacji. Espinas bowiem nie analizuje w szczegółach wypowiedzi Kartezjusza. Jego twierdzenia mają charakter raczej przypuszczeń. Więcej natomiast uwag poświęca Chmaj poglądom Cantecora. Powołując się na Gilsona podważa wartość wysuwanych przez niego trudności. Obala zarzut jakoby Kartezjusz od młodości swej nie odczuwał potrzeby pewnej i jasnej wiedzy, w drodze wykazania niezrozumienia przez Cantecora tekstów zawartych w „Discours de la méthode”. Również drugi zarzut wydaje mu się niesłuszny. Według badań Chmaja Kartezjusz tułał się po świecie nie jeden rok — jak twierdzi Cantecor — lecz prawie dziesięć lat. Zdaniem Chmaja, by rozwiązać problem etapowości lub nieetapowości w rozwoju filozoficznym Kartezjusza, należy problem ten inaczej ustawić. Trzeba w badaniach iść po linii pytania: czy znane nam fakty z życia Kartezjusza z lat 1616—1628 potwierdzają związek z jednej strony między niezadowoleniem z nauk szkolnych a szukaniem prawdy w świecie, z drugiej zaś między niezadowoleniem z wyników spostrzeżeń poczynionych w badaniach obyczajów i ludzi a zagłębianiem się w sobie. Taki bowiem związek ustalają wyznania Kartezjusza w „Discours de la méthode”<sup>7</sup>. Dokładniejsza analiza tych wyznań, zestawienie ich ze znanymi faktami jego życia wykazują, że wypowiedzi Kartezjusza we wspomnianym dziele nie należy traktować jako sprawozdania z faktycznego jego filozoficznego rozwoju<sup>8</sup>. Rozwój filozoficzny Kartezjusza nie biegnie poprzez trzy stadia, ale jeśli mamy w nim wyróżnić jakieś odcinające się wyraźnie fazy, to tylko dwie. Pierwsza o charakterze nieokreślonym, przygotowawczym, w której Kartezjusz, zerwawszy z wiedzą książkową idzie za swymi upodobaniami, nie przerywa studiów matematyczno-fizycznych,

---

<sup>7</sup> Chmaj nie wątpi w szczeróść wyznań Kartezjusza zamieszczonych w „Discours de la méthode”.

<sup>8</sup> Por. Chmaj L., dz. cyt. s. 154—155.

szuka zwyczajem ówczesnym przygód. Dokonane postępy w studiach i pracach naukowych przygotowują z wolna zmianę nastawienia duchowego, którą zetknięcie się z Beomanem czyni już stanowczą i wyraźną. Chęć poświęcenia się twórczości filozoficznej opanowuje Kartezjusza całkowicie od tego momentu.

Problemowi rozwoju poglądów filozoficznych Kartezjusza Chmaj poświęcił nadto specjalną monografię pt. „Rozwój filozoficzny Kartezjusza”<sup>9</sup>. Próbuje w niej uzasadnić tezę dwufazowości w rozwoju myśli filozoficznej. Przeprowadza historyczną analizę jego systemu filozoficznego. Pracę dzieli na dwie części. W pierwszej omawia lata szkolne Kartezjusza, gdzie szczególną uwagę zwraca na momenty przełomowe w jego sposobie myślenia. W części drugiej analizuje elementy budowy systemu. W wyniku przeprowadzonych analiz autor dochodzi do przeświadczenia, że punktem zwrotnym w sposobie myślenia u Kartezjusza jest kryzys, który powstał w związku z jego wyjazdem do Holandii. Ów moment wyjazdu Kartezjusza autor uważa za początek drugiej fazy jego filozoficznego rozwoju<sup>10</sup>.

Krótką wzmiankę na powyższy temat czyni M. Heitzman<sup>11</sup>. Jest on zdania, że wypowiedzi Kartezjusza w „Discours de la méthode” nie odzwierciedlają chronologii rozwoju jego myśli filozoficznej. Autor dopuszcza w rozwoju Kartezjusza brak prostoliniowości i systematyczności oraz istniejące załamania.

Na powyższy temat trudno poza pracami Chmaja odnaleźć jakieś ważniejsze uwagi, mimo że zagadnienie to odgrywa ważną rolę, gdy chodzi o właściwą interpretację systemu filozoficznego Kartezjusza. To co pozostawił w tym względzie L. Chmaj, jest ważnym nie tylko ze względu na sam

---

<sup>9</sup> Jest to praca licząca 202 strony, wydana w Krakowie 1930 r.

<sup>10</sup> Por. Wąsik W., Kartezjusz w Polsce, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 446.

<sup>11</sup> Por. Heitzman M., *Geneza i rozwój filozofii Franciszka Bacona*, *Kwart. Fil.* 4 (1928) 451—452.

fakt zajęcia się tym problemem, lecz przede wszystkim na oryginalność wniesionych rozwiązań, niekiedy różnych od rozwiązań spotykanych w literaturze zachodniej.

## 2. Poglądy na stosunek filozofii Kartezjusza do innych orientacji filozoficznych

Kartezjusz w wielu przypadkach podawał się za myśliciela, który zerwał z dotychczasową tradycją filozoficzną. Był myślicielem niewątpliwie oryginalnym, lecz daleko bardziej związanym z tradycją niż sam twierdził. W swych poglądach filozoficznych nawiązywał do filozofii starożytnej jak i scholastycznej. Wywarł też duży wpływ na dalszy rozwój filozofii. Momenty te były mocno dyskutowane na terenie zachodniej literatury filozoficznej. Znalazły także odbicie w polskiej literaturze.

### a. Orientacje przedkartezjańskie

Jednym z pierwszych w XX w., który nawiązał do problemu stosunku filozofii Kartezjusza względem tradycji starożytnej, jest u nas W. Rubczyński<sup>12</sup>. Dopatruje się on wpływu filozofii stoickiej na koncepcję kryterium prawdy u Kartezjusza. Próbuje wykazać, że nie ma istotnej różnicy między stoickim a kartezjańskim kryterium prawdy. Sądzi, że Kartezjusz przeniósł stoickie kryterium prawdy jedynie na inny grunt. Stosował je do aktów świadomości, do odbywających się w niej procesów, podczas gdy stoicy mieli głównie na uwadze wytwory życia psychicznego w postaci przedstawięń i pojęć. Wyzwolił go od wpływów naiwno-sensualistycznych wyobrażeń o odciskach świata zewnętrznego na duszy. Widzi wprawdzie pewne między nimi różnice, jednakowoż uważa, że podobieństwa są istotne.

---

<sup>12</sup> Por. Rubczyński W., Kryterium prawdy w teorii poznania pierwszych stoików i u Kartezjusza, Przegl. Fil. 9 (1906) 358—368.

Analogiczne stanowisko w tej sprawie zajmuje A. Krze-  
siński<sup>13</sup>. Kryterium prawdy Kartezjusza — jego zdaniem —  
jest jak najbardziej pochodzenia stoickiego, chociaż samo po-  
jęcie prawdy wywodzi się z tradycji filozoficznej, według  
której prawda jest wytworem samego rozumu i nie wyraża  
zgodności z rzeczywistością transcendentną w stosunku do  
podmiotu poznającego lecz dotyczy zjawisk psychicznych.  
Również I. Dąbska<sup>14</sup> podkreśla, że jasne i wyraźne ujęcie  
poznawcze choć pod inną nazwą, mianowicie pod nazwą wy-  
obrażenia ogarniającego (*phantasia comprehendens*) już  
w starożytności jako kryterium prawdy wysunęli stoicy,  
przypisując mu analogiczne własności do kryterium Karte-  
zjusza tj. zniewalającą konieczność i niemożność negacji bez  
popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną.

Do filozofii starożytnej w wielu przypadkach sprowadzo-  
no również koncepcję idei u Kartezjusza. Czyni się to jed-  
nak bardzo ogólnie. A. Żółtowski<sup>15</sup> zdaje się sądzić, że róż-  
nica między koncepcją idei u Platona a koncepcją idei u Kar-  
tezjusza dotyczy jedynie sposobu rozumienia funkcji repre-  
zentowania. Autor nie omawia innych aspektów obu teorii  
idei. Podobnie w sposób ogólny zahacza o ten problem  
Zb. Jordan<sup>16</sup>. Według niego u Kartezjusza jak i u Platona  
analiza poznania wykrywa elementy nie dające się wywieść  
z doświadczenia. Stąd charakterystyczny dla nich dualizm  
gnoseologiczny. Jordan widzi daleko idące podobieństwa mię-  
dzy Platonem a Kartezjuszem także w innych kwestiach.  
Nieco szczegółowiej określa charakter podobieństwa idei

---

<sup>13</sup> Zob. Krześciński A., *Rzeczywistość poznania a prawda w dzie-  
jach filozofii*, Kwart. Fil. 1 (1923) 163.

<sup>14</sup> Zob. Dąbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*,  
Toruń 1958, s. 81.

<sup>15</sup> Por. Żółtowski A., *Descartes*, Poznań 1937, s. 31.

<sup>16</sup> Por. Jordan Zb., *O matematycznych podstawach systemu Pla-  
tona*, Poznań 1937, s. 128—129.



Platona i Kartezjusza D. Gierulanka<sup>17</sup>. Rozróżnia w koncepcji Kartezjusza idee jako przeżycia świadome wyczerpujące się w przedstawieniu rzeczy, oraz idee jako natury, czyli „istoty” niezmiennie i wieczne, niezależne w istnieniu od ujęcia poznawczego. Gierulanka sądzi, że te ostatnie mają cechy podobne cechom idei platońskich. I właśnie w tym przypadku Kartezjusz — zdaniem Gierulanki — wyraźnie nawiązał do Platona.

O stosunku teorii nauki Kartezjusza do starożytnych koncepcji wiedzy wypowiedali się między innymi: T. Czeżowski, S. Kamiński i S. Łuszczewska-Romahnowa. Pierwszy powiązania kartezjańskiej koncepcji nauki z tradycją filozofii starożytnej widzi w dwu punktach: po pierwsze, że tylko wiedzy pewnej przypisywał wartość naukową, wierząc zarazem, że wiedzę taką można osiągnąć i po drugie, że pragnął budować system nauk dedukcyjnie, jako system jednolity z najogólniejszymi założeniami na czele<sup>18</sup>. Również Kamiński jest zdania że Kartezjusz w teorii wiedzy nawiązał do perypatetyckiej koncepcji nauki, zwłaszcza gdy chodzi o jej jedność. Zachował również — zdaniem jego — charakterystyczny dla czasów starożytnych model dedukcyjny nauk<sup>19</sup>. Łuszczewska-Romahnowa<sup>20</sup> widzi daleko idące analogie ze starożytnością u Kartezjusza w kwestii koncepcji rozumu, która według niej tłumaczy wysuwany przez Kartezjusza postulat jedności i pewności wiedzy ludzkiej. Pośrednio więc uzależnia Łuszczewska-Romahnowa zasadnicze elementy koncepcji wiedzy Kartezjusza również od starożytnych ujęć.

Nie wszyscy jednak widzą w filozofii Kartezjusza powią-

---

<sup>17</sup> Por. Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, s. 25.

<sup>18</sup> Por. Czeżowski T., *Metodologiczne postulatory Kartezjusza*, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 113.

<sup>19</sup> Por. Kamiński St., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, s. 34.

<sup>20</sup> Por. Łuszczewska-Romahnowa S., *Kartezjański ideał wiedzy*, *Kwart. Fil.* 19 (1950) 33.

zania z filozofią starożytną. W. Tatarkiewicz podkreśla raczej obcość filozofii Kartezjusza wobec myśli starożytnej. Jego zdaniem nawet te motywy starożytne, które charakterystyczne były dla scholastyki, Kartezjusz pomiął, podjął jedynie te, które są swoiście średniowieczne i chrześcijańskie<sup>21</sup>.

Zagadnieniem stosunku filozofii Kartezjusza do filozofii scholastycznej zajmował się w Polsce również L. Chmaj<sup>22</sup>. Zwrócił on uwagę na dwa z tego zakresu problemy najbardziej dyskutowane w literaturze zachodniej: ustosunkowanie się Kartezjusza i jego filozofii do zagadnień religijnych oraz zależność niektórych fragmentów jego filozofii od tradycji filozofii scholastycznej. W związku z zagadnieniem pierwszym chodziło o to, czy Kartezjusz stanął po stronie kontrreformacji, stając się tym samym apologetą religii i tradycji, czy po stronie jednostek kierujących się jedynie rozumem, odrzucających wszelką powagę i autorytet w nauce. Odpowiedzi na te pytania — zdaniem historyków — są ważne dla właściwego rozszyfrowania treści jego filozofii. W szeregu powstałych rozwiązań w zachodniej literaturze filozoficznej dają się wydzielić dwa poglądy: według pierwszego Kartezjusz opowiedział się po stronie reformacji i jej tolerancji, przez co również negatywnie ustosunkował się do religii i filozofii scholastycznej; według drugiego poglądu Kartezjusz charakteryzowało stanowisko raczej tradycyjne, zwłaszcza gdy chodzi o sprawę religii. Co więcej, zwolennicy tego poglądu wysunęli tezę o „apologetycznym” charakterze jego filozofii.

W myśl poglądu pierwszego, Kartezjusza uważać należy za filozofa pogańskiego, wiernego duchowi starożytności. Religia w jego życiu i filozofowaniu nie miała żadnego zna-

---

<sup>21</sup> Por. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1959, t. II, s. 75.

<sup>22</sup> Por. Chmaj L., *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*. *Kwart. Fil.* 4 (1928) 69—96, 242—272, 275—297, 419—442.

czenia. Jeżeli przyjmuje coś z doktryn religijnych i moralnych tradycji, to tylko dla własnej wygody. Jest to wyrazem pewnego społecznego przystosowania się do warunków. Takie stanowisko cechowało: Brunetière'a<sup>23</sup>, L. Liarda<sup>24</sup>, P. Janeta<sup>25</sup>, Ch. Adama<sup>26</sup>, S. Renouviera<sup>27</sup> i wielu innych.

Reprezentantami drugiego poglądu z małymi odchyleniami są: O. Hamelin<sup>28</sup>, A. Espinas<sup>29</sup>, G. Milhaud<sup>30</sup>, E. Gilson<sup>31</sup> i L. Dimière<sup>32</sup>. Wszyscy wyżej wymienieni bronią szczerości wypowiedzi Kartezjusza na temat stosunku do religii, chociaż czynią to w różny sposób. Jedyne Gilson nie zgadza się na wysuwaną przez nich tezę o apologetycznym charakterze jego filozofii. Dla Espinasa, jak również Milhauda, obrona religii była zasadniczym celem naukowej działalności Kartezjusza. Gilson nie spotyka śladu takiej działalności ani w jego dziełach, ani korespondencji. Zdaniem Gilsona prawdziwy cel, do którego Kartezjusz dążył, leżał poza metafizyką...

L. Chmaj nawiązuje do tych problemów. Przedstawia stosunkowo szeroko poglądy charakterystyczne dla wymienionych dwu stanowisk. Gdy chodzi o stanowisko pierwsze, zwrócił uwagę szczególnie na rozwiązania u Brunetière'a, Liarda, Janeta. Wiele krytycznych uwag wypowiedział pod

<sup>23</sup> Por. *Histoire de la littérature française classique*, t. II, s. 260 i nn.

<sup>24</sup> Por. *Descartes*, Paris 1882, s. 69 i nn.

<sup>25</sup> Por. *Les maîtres de la pensée moderne*, Paris 1883, s. 1—48.

<sup>26</sup> Por. *Descartes, sa vie et ses oeuvres* (publikacja ta stanowi XII-ty tom wydania pism i listów Kartezjusza).

<sup>27</sup> Por. *Manuelle de philosophie moderne*, Paris 1842, s. 182.

<sup>28</sup> Por. *Le système de Descartes*, Paris 1921.

<sup>29</sup> A. Espinas poglądy swe na ten temat wyraził w kilku artykułach: „Le point de départ de Descartes, *Rev. Bleue* 1907; „Pour l'histoire du cartésianisme”, *Rev. d. Met. et d. Mor.* 1906; „L'idée initiale de la philosophie de Descartes, *Rev. de Metaph.* 1917.

<sup>30</sup> Por. *Descartes savant*, Paris 1921, s. 16—23.

<sup>31</sup> Por. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, s. 146—286.

<sup>32</sup> Por. *Descartes* Paris 1921; oraz „*Descartes et la morale*” s. 209—216.

adresem stanowiska Adama. Z drugiej grupy poglądów szerzej omawia stanowisko Espinasa, Milhauda oraz Gilsona. Wprawdzie Chmaj nie formułuje jasno własnego poglądu, to jednak wydaje się raczej skłaniać ku stanowisku przedstawicieli drugiej grupy. Bardzo pozytywnie np. ocenia badania Milhauda. Uważa nawet, że przywróciły one wypowiedziom Kartezjusza znaczenie źródła informacji. O rozwiązaniach Gilsona, Chmaj wyraża się mniej entuzjastycznie. Wysuwa szereg charakterystycznych dla nich trudności<sup>33</sup>.

Mniej więcej w tym samym czasie co Chmaj, nawiązał do tego problemu E. Frauenglas<sup>34</sup>. Jego zdaniem stylizowanie Kartezjusza na „naturę” religijną, lub szukanie w jego systemie momentów wyłącznie apologetycznych byłoby zapoznaniem jego historycznej roli. Nieco inaczej podchodzi do tego zagadnienia Łuszczewska-Romahnowa<sup>35</sup>. Filozofię Kartezjusza rozpatruje podobnie jak Espinas na tle sytuacji społecznej. Jej zdaniem sceptyczna postawa XVII wieku była jedną z form niedowiarstwa. Cechowała ona ludzi tworzących naukę, a stojących poza hierarchią Kościoła. Zdaniem wyżej wspomnianej Kartezjusz, podobnie jak wielu innych, bierze udział w walce o nową naukę. Atakuje z jednej strony starą scholastykę i walczy o autonomiczną kierującą się rozumem naukę, broniąc równocześnie treści doktryny Kościoła. „Medytacje” Kartezjusza — jej zdaniem — rozpatrywać można jako najwybitniejsze dzieło apologetyczne XVII wieku. Przede wszystkim należy tu brać pod uwagę dowody na istnienie Boga. Moment apologetyzmu polega nie tylko na fakcie przedstawienia dowodów istnienia Boga i duszy, lecz także na stwierdzeniu, że istnienie tych dwu substancji

---

<sup>33</sup> Por. Chmaj L., Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań, *Kwart. Fil.* 6 (1928) 243—244.

<sup>34</sup> Por. Frauenglas E., Descartes i filozofia XVIII wieku, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 187.

<sup>35</sup> Por. Łuszczewska-Romahnowa S., Kartezjański ideał wiedzy, *Kwart. Fil.* 19 (1950) 37.

jest prawdą dającą się odkryć samym rozumem i że dowodzenie ich ma charakter konieczny.

Z zagadnieniem stosunku filozofii Kartezjusza do religii łączy się problem relacji jego filozofii do filozofii scholastycznej. Według bowiem niektórych tez a o apologetyczności filozofii Kartezjusza pociągnąć musiała tezę o pozytywnym nastawieniu do filozofii tradycyjnej. Na zachodzie zagadnienie to było mocno dyskutowane. Zajmowali się nim: E. Gilson, L. Liárd, O. Hamelin, L. Branchet, M. Meier, A. Koyre i wielu innych. Wysuwano szereg najróżnorodniejszych pomysłów i koncepcji. Na szczególną uwagę zasługują badania E. Gilsona. W Polsce między innymi do tej problematyki nawiązywał L. Chmaj<sup>36</sup>. W swych dawnych pracach dość sceptycznie odnosi się do rozwiązań Gilsona. Uważa, że rozprawy jego omawiające różne zagadnienia z filozofii Kartezjusza pod kątem ich ewentualnej zależności od scholastyki, kryły w sobie założenie, że Kartezjusz był przede wszystkim naukowcem, którego pochłaniały całkowicie zagadnienia fizyczne. Metafizyka dla niego miała o tyle znaczenie, o ile służyła za podstawę fizyce<sup>37</sup>. Poglądom Gilsona przeciwstawił Chmaj stanowisko Koyre'go<sup>38</sup>, który jest zdania, że Gilson za mało zwracał uwagę na sprawę związku filozofii Kartezjusza z dawniejszą scholastyką. Chmaj nie wypowiedział się jasno w sprawie stosunku Kartezjusza do scholastyki. W wymienionej pracy raczej referuje różne stanowiska, poddając je mniejszej lub większej krytyce. Niemniej jednak w oparciu o dane dawnych swych prac skłaniał się raczej do tezy o apologetycznym charakterze filozofii Kartezjusza. Obecnie jego poglądy w tej sprawie są bardziej wyprecyzowane. We wstępie do tłumaczenia dziełka „Jan Ludwik Wolzogen, Uwagi do medytacji metafizycznych René Descar-

---

<sup>36</sup> Por. Chmaj L., dz. cyt. 420 i nn.

<sup>37</sup> Por. Chmaj L., dz. cyt. 428.

<sup>38</sup> Por. Chmaj L., dz. cyt. 429.

tes'a”<sup>39</sup> wyraża pogląd, że nauka Kartezjusza o Bogu, o duszy była ustępstwem na rzecz tradycji scholastycznej, kompromisem, przy pomocy którego pragnął Kartezjusz usposobić przychylnie dla swej fizyki sfery kościelne. Kompromis ten posuwał tak daleko, że przy uzasadnianiu swych tez metafizycznych posługiwał się nawet argumentami i terminami scholastyki. Stanowisko to niewątpliwie nawiązuje do poglądów Gilsona, a w pewnym sensie także Liarda.

Bardziej szczegółowym przedmiotem w tej dyskusji stał się sformułowany przez Kartezjusza ontologiczny dowód na istnienie Boga. W zachodniej literaturze filozoficznej różne wysuwano koncepcje. Do tego problemu w Polsce w specjalnym artykule nawiązał S. Czajkowski<sup>40</sup>. Według jego ujęcia ontologiczny dowód Kartezjusza jest prostą rekonstrukcją dowodu Anzelma. Inne natomiast dowody Czajkowski uważa za scholastyczne, chociaż uwspółcześnione. Stwierdza nawet, że nie pasują one do całości systemu. Zwraca także uwagę na samą koncepcję Boga i rozpatruje ją w związku z poglądami Gilsona. Nieco inne poglądy reprezentuje w tej sprawie A. Żółtowski<sup>41</sup>. Dostrzega bowiem zasadnicze różnice w formułach dowodu u Anzelma i Kartezjusza. Tym, co te dwa dowody łączy, jest kierunek rozumowania. W obydwu sformułowaniach jest on ten sam. Idea Boga u jednego jak też i u drugiego przesądza o Jego istnieniu.

Na zależność znowu poglądów Kartezjusza od poglądów Augustyna w kwestii koncepcji człowieka zwrócił uwagę S. Świeżawski<sup>42</sup>. Dopatruje się on daleko idących analogii treściowych także w innych zagadnieniach. Wg niego wszystkie niemal zdania „Rozprawy o metodzie” są jakby wyjęte spod pióra Augustyna. Gdy chodzi natomiast o arystotelizm

---

<sup>39</sup> Dziełko to przełożył L. Joachimowicz, wstęp napisał L. Chmaj. Wydane zostało przez P.W.N. Zob. s. XIV i XV.

<sup>40</sup> Zob. Czajkowski St., Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 133—151.

<sup>41</sup> Zob. Żółtowski A., *Descartes*, Poznań 1937, s. 12.

i o tomizm, to poza pewnymi analogiami werbanymi — zdaniem Swieżawskiego — system kartezjański jest zaprzeczeniem filozofii tomistycznej.

### b. Orientacje pokartezjańskie

Nowe systemy filozoficzne — zdaniem niektórych historyków filozofii — wytwarzały się przez dwa stulecia, bądź kontynuując, bądź zwalczając filozofię Kartezjusza. Historycy filozofii wywodzili z niej nie tylko okazjonalizm Geulinxa Malebranche'a oraz nominalizm Spinozy, lecz również monadologię Leibniza, sensualizm Locke'a, immaterializm Berkleya<sup>43</sup>. Nie obce są polskiej literaturze filozoficznej powyższe zagadnienia. Stosunkiem filozofii Kartezjusza do poglądów filozoficznych Pascala zajmował się W. Tatarkiewicz<sup>44</sup>. Podał on krótkie streszczenie studiów porównawczych z historii filozofii, gdzie stara się wykazać sposób, w jaki kartezjanizm rozwinął się w system Pascala, w których punktach oba te systemy zgadzają i w jakich się różnią. Jego zdaniem Pascal w zakresie zagadnień logiki i metodologii do końca pozostał wierny Kartezjuszowi. W późniejszym okresie wyciągnął jednak inne z nich wnioski i zajął stanowisko zdecydowanie odmienne. Autor opisuje szczegółowo podobieństwa i różnice między tymi systemami<sup>45</sup>. Jak bardzo szeroko oddziałała filozofia Kartezjusza na filozofię nowożytną mówi także W. Wąsik<sup>46</sup>. Według niego nie tylko poglądy Pascala wiążą się genetycznie z filozofią Kartezjusza, lecz również wiążą się z nią w wielu punktach filozoficzne poglądy Geulinxa, Malebranche'a, Spinozy i Leibniza. Właś-

<sup>42</sup> Zob. Swieżawski S., *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, *Przegl. Fil.* 43 (1947) 103—104.

<sup>43</sup> Por. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. II, s. 77.

<sup>44</sup> Por. Tatarkiewicz W., *Descartes et Pascal, Comtes rendus de seances de la Société de Sciences et de Lettres de Varsovie*, XXII, CI. II, 1929. Por. także *Przegl. Fil.* 40 (1937) 442.

<sup>45</sup> Por. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. II, s. 80.

<sup>46</sup> Por. Wąsik W., *Kartezjusz w Polsce*, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 200

ciwie cały wiek XVII jest jakoś związany z filozofią Kartezjusza.

Zagadnieniu stosunku filozofii Kartezjusza do filozofii Malebranche'a poświęcił odrębną pracę M. Wasilewski<sup>47</sup>. Autor szczegółowo omawia różnice i podobieństwa tych dwu filozofii. Najogólniej streszczając jego poglądy, różnice dotyczą następujących zagadnień: koncepcji sposobu poznania własnej duszy, przedmiotu poznania, czyli idei, woli, sposobu istnienia substancji materialnej, nieskończoności kosmosu, jego doskonałości. Inaczej niż Kartezjusz rozumie Malebranche połączenie duszy z ciałem. Zmodyfikował dowody na istnienie Boga, jest innego zdania, co do wolności Boga, różnie ujmuje stosunek człowieka do Boga. Podstawy tych różnic autor widzi w dwu czynnikach: w samodzielności myślenia Malebranche'a, oraz w korzystaniu z filozofii Augustyna. Wspólnymi momentami łączącymi te dwa systemy filozoficzne są: metodologia, dualizm między duszą a ciałem, pogląd na istotę duszy ludzkiej, rola intuicji w poznaniu rzeczywistości oraz pogląd na istotę substancji materialnej. Również w interpretacji sposobu poznawania zmysłowego nawiązuje Malebranche do poglądów Kartezjusza. O zależności Malebranche'a od Kartezjusza mówi także A. Żółtowski. Podkreśla on, że Malebranche w wielu przypadkach wykańcza myśl Kartezjusza, wypowiada bowiem to, czego nie wypowiedział Kartezjusz, chociaż niejednokrotnie zamierzał<sup>48</sup>. Jak dalece znowu psychologia uczuć Malebranche'a wiąże się z teorią uczuć Kartezjusza opisuje W. Szumowski<sup>49</sup>. Porusza to zagadnienie z okazji porównywania koncepcji uczuć Kartezjusza i Malebranche'a z koncepcją uczuć K. Langego. Prócz pewnych podobieństw autor widzi także

---

<sup>47</sup> Por. Wasilewski M., Kartezjusz i Malebranche, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 172—184.

<sup>48</sup> Zob. Żółtowski A., *Descartes*, Poznań 1937, s. 57.

<sup>49</sup> Por. Szumowski W., Kartezjusz i Malebranche jako poprzednicy teorii uczuć Karola Langego, *Przegl. Fil.* 8 (1905) 17.



daleko idące różnice, spowodowane — jak sądzi — u Malebranche'a korzysaniem z badań Willisa.

O stosunku filozofii Kartezjusza do filozofii wieku XVIII-ego mówi E. Frauenglas<sup>50</sup>. Pokazuje on, że mimo polemicznego charakteru filozofii oświecenia, jej negatywnego stosunku do metafizyki, ostrej krytyki systemów, zainteresowań zagadnieniami społecznymi, w filozofii XVIII-ego wieku można odnaleźć ślady myśli Kartezjusza. Oto D'Alembert z wielkim naciskiem podkreśla znaczenie metodologii Kartezjusza, docenia wartość mechanistycznego wyjaśnienia wszelkich zjawisk, sprowadzającego wszystko do praw ruchu. Zachowały się w filozofii tego okresu chociaż w zmienionej formie ogólne wytyczne metodologii Kartezjusza. Wytworzył się bowiem nowy typ racjonalizmu nie bez wpływu filozofii Kartezjusza. Dyskusja jaka w XVIII wieku toczyła się nad korpuskularną i kinetyczną mechaniką Kartezjusza wywarła również duży wpływ na umysłowość epoki. Od innej strony rozpatruje to zagadnienie T. Czeżowski i I. Dąbska. Czeżowski zwraca uwagę, że charakterystyczne dla Kartezjusza pomieszenie porządku epistemologicznego z porządkiem logicznym będzie punktem wyjścia dla psychologizmu logicznego w XVIII wieku. Na tę drogę po Kartezjuszu wchodzi Locke. Wyniki bowiem analiz Locke'a w kwestii uzasadnienia wiedzy obracają się w granicach kartezjańskiego rozróżnienia wiedzy intuicyjnej, pewnej bo opartej na oczywistości<sup>51</sup>. D. Hume idąc tą drogą dojdzie do przeswiadczenia, że wiedza oczywista jest wiedzą jedynie o związkach między ideami, wiedza o faktach opiera się na związkach przyczynowych. To rozróżnienie dwu typów wiedzy ma swoje źródło właśnie — zdaniem I. Dąbskiej — w dwoistości metodologii Kartezjusza<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Por. Frauenglas E., Descartes i filozofia XVIII wieku, *Przeł.* Fil. 40 (1937) 185—198.

<sup>51</sup> Zob. Czeżowski T., *Logika*, Warszawa 1949, s. 222.

<sup>52</sup> Zob. Dąbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 82.

### c. Zarys stosunku do filozofii Kartezjusza w Polsce

Filozofia Kartezjusza podobnie jak na zachodzie tak i w Polsce budziła u współczesnych z jednej strony entuzjazm i uznanie, z drugiej zaś sprzeciw, a w niektórych państwach potępienie<sup>53</sup>. Ponieważ Polacy w wieku XVII dość licznie studiowali w uniwersytetach zachodnich, nie dziwnego, że już w początkach drugiej połowy XVII-tego wieku filozofia Kartezjusza jest w Polsce znana. Pierwszą znajomość tej filozofii zdobywają Polacy na uniwersytetach w Gronin-dze, Lejdzie, Amsterdamie, Frankfurcie. Niektórzy z Polaków znają się osobiście z Kartezjuszem<sup>54</sup>.

Najwcześniejszy ślad wpływu filozofii Kartezjusza na polską myśl filozoficzną odnajduje się w podręczniku matematyki Stegmana pt. „*Institutorum mathematicarum libri duo*”. W podręczniku tym, obok wpływów Galileusza i Keplera, daje się zauważyć wyraźny także wpływ Kartezjusza. Filozofię jego oceniano w nim bardzo pozytywnie<sup>55</sup>. Pozytywnie do filozofii Kartezjusza ustosunkowuje się również Andrzej Wiszowaty (1608—1678)<sup>56</sup>. Jego prace to: „*Religio naturalis*” — wydana 1685 r., „*Breves institutones logicae*”, „*Eticae sive philosophiae moralis compendium*” oraz „*Physicae problemata*”. Wpływ filozofii Kartezjusza na poglądy Wiszowatego wyraża się między innymi w tym, że przejął on od Kartezjusza kryterium prawdy. Posługując się nim pragnął pogodzić prawdy wiary z prawdami rozumu. Dokonuje

<sup>53</sup> Najwięcej zwolenników filozofia Kartezjusza miała w Holandii oraz we Francji. Wykładano ją w uniwersytetach: Utrechcie, Lejdzie, Amsterdamie. Na synodzie w Utrechcie 1656 r. została potępiona; zob. Wąsik W., Kartezjusz w Polsce, *Przeł. Fil.* 40 (1937) 203 i 205.

<sup>54</sup> Por. Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII wieku, *Ze Spr. Pol. Ak. Um.* 42 (1937) 241—242.

<sup>55</sup> Por. Grabowski T., *Literatura ariańska w Polsce 1560—1660*, Kraków 1908, s. 327; por. także Wąsik W., dz. cyt. 207.

<sup>56</sup> Por. Chmaj L., *Kartezjanizm w Polsce...* 242.

tego w „Religio naturalis”, gdzie wszystkie tezy i założenia mają charakter czysto racjonalny<sup>57</sup>.

Zdecydowanym przeciwnikiem filozofii Kartezjusza w XVII wieku był Wolzogem. Poglądy swoje wyraził w dziele pt. *Breves in Meditationes Metaphisicas Renati Cartesi i Annotationes*”. Autor dobrze obeznany jest z zarzutami przeciwko „Medytacjom”. Jest antyracjonalistą i raczej skłania się do kierunków sensualistycznych w teorii poznania. Wobec filozofii Kartezjusza ustosunkowuje się negatywnie. W dyskusji z jego poglądami powołuje się na Gassendiego, Caterusa i Arnolda. W przypadkach, gdzie sam usiłuje szukać nowych dróg i własnych sformułowań, wykazuje przeważnie niezrozumienie istoty poglądów swego przeciwnika. Zdaniem niektórych, zarzuty jego są słabe i nie wnoszą nic nowego w dyskusję. Mimo to jest najwybitniejszym antykartezjaninem w XVII wieku w Polsce<sup>58</sup>.

Wpływ filozofii Kartezjusza wzmacnia się w Polsce z początkiem XVIII wieku. Przekonanie, że nie da się usunąć przeciwieństwa między filozofią Arystotelesa a nową filozofią, staje się coraz bardziej powszechne. Kartezjusz wówczas uchodzi za symbol nowych prądów i myśli zachodu. W związku z tym rodzi się silna opozycja, którą stanowią jezuiti. Atakują oni filozofię Kartezjusza, tak z punktu widzenia filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, jak też teologii. Nie są oni jednak oryginalni. W polemice ich widać mocne wpływy jezuitów zachodnio-europejskich. Jako pierwszym i bez wątpienia najwybitniejszym antykartezjaninem był jezuita Jerzy Gengel<sup>59</sup>. W rozprawach pt. „Eversio Atheismi”, „Gradus ad Atheismum”, „De immortalitate animae veritas” stara się dowieść, że filozofia Kartezjusza konsekwentnie prowadzi do ateizmu. Filozofia Kartezjusza prowadzi bowiem do zwątpienia w istnienie Boga, zaprzeczenia

---

<sup>57</sup> Por. Wąsik W., *Kartezjusz w Polsce...* 210.

<sup>58</sup> Por. Tamże 208.

<sup>59</sup> Jerzy Gengel urodził się w 1657 r. Był profesorem teologii i filozofii we Lwowie. Umarł w Kaliszu 1730 r.

nieśmiertelności duszy ludzkiej, jej duchowości. Wyliczył aż osiemnaście takich zdań, które uważa za błędne filozoficznie, a które wyraźnie prowadzą do ateizmu<sup>60</sup>. Antykartezjaninem był również Jan Kowalski<sup>61</sup>. Poglądy swoje wyraził w rozprawach: „Rozmowy przeciw Kartezjanom” i „Paradoxa Cartesii”. Napisane są nie bez wpływu Gengla. W pierwszej w ostatnich dwu rozdziałach popularnie przedstawia najważniejsze zarzuty przeciw Kartezjuszowi, ze stanowiska tradycyjnego. W drugiej omawia dwanaście paradoksów wynikających z filozofii Kartezjusza. Pracę tę ocenia się jako najlepszą z tego zakresu.

Kontynuatorem działalności Gengela był również Jędrzej Rudzki<sup>62</sup>. W pracy pt. „Philosophia orthodoxa omnium ferme saeculorum consensu...”<sup>63</sup> polemizuje z A. Wiśniewskim. Podobnie jak inna jego praca: „Aristotelis philosophia questionibus eruditibus ac notis sententiarum illustrata” opiera się na znanych jezuickich dziełach. Zadanie jej jest apologetyczne. Chodzi o obronę filozofii perypatetyckiej. Filozofię Kartezjusza ocenia jako nowość, a nie dociekanie prawdy. Jest jednym ze stopni ateizmu. Prowadzi bowiem do zaprzeczenia nieśmiertelności duszy, sakramentu Eucharystii, jest szkodliwą dla religii. Rudzki podobnie jak jego poprzednicy nie wnosi nic nowego w ogólną polemikę z filozofią Kartezjusza. Również nic nowego prócz języka, nie wniósł inny antykartezjanista, jezuita St. Jaworski. Więcej może niż inni znał tekst „Medytacji”<sup>64</sup>.

Silna reakcja jezuicka nie wstrzymuje szerzenia się w Polsce nowych idei filozoficznych. Pijarzy ulegają całko-

---

<sup>60</sup> Por. Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce... 242.

<sup>61</sup> Żył w czasie od 1711—1746 r.

<sup>62</sup> J. Rudzki urodził się 1728 r., zmarł w Krośnie w 1766 r.

<sup>63</sup> Praca ta wydana była w Poznaniu 1747 r. Drugie jej wydanie ukazało się w 1750 r. Oba wydania drukowane pod pseudonimem: Wojciecha Obreńskiego.

<sup>64</sup> Jaworski St. ogłaszał swe prace w języku polskim, co było przyczyną jego wielkiej popularności.

wicie wpływom nowych poglądów, a specjalnie wpływom filozofii Kartezjusza. Poprzez swe szkoły oraz uczniów propagują je i dokonują w ten sposób przeobrażeń na terenie szkolnictwa.

Jednym z najwybitniejszych obrońców fizyki doświadczalnej i nowej filozofii był uczeń szkół pijarskich Antoni Wiśniewski<sup>65</sup>. Stosunek Wiśniewskiego do filozofii Kartezjusza był dość rzeczowy. Uznając jego zasługi przyjmuje Wiśniewski z jego filozofii to, co wydaje mu się prawdopodobne i zgodne z obserwacjami. Spośród pijarów wyraźnym i wybitnym zwolennikiem kartezjanizmu jest Stanisław Konarski. W znanych jego „Ustawach szkolnych” poleca między innymi rozwój filozofii Kartezjusza. Pod silnym wpływem nowej filozofii był inny pijar Wincenty Bielski<sup>66</sup>. Jego wykłady pt. „Propositiones Philosophiae ex Phisica tam generali quam particulari” opracowane są wyłącznie na dziełach Kartezjusza<sup>67</sup>. Zdaniem Samuela Chróścikowskiego Kartezjusz dał inicjatywę, stworzył nową podstawę naukową do rozpatrywania zagadnień przyrody<sup>68</sup>. Mimo tego uznania, do filozofii Kartezjusza odnosi się dość krytycznie, i opowiada się raczej za Newtonem, Wolfem i Leibnizem<sup>69</sup>. Do wyżej wspomnianych zaliczyć należy także Kazimierza Narbutta<sup>70</sup>.

Znaczenie pijarów w dziejach umysłowości w Polsce nie tylko polega na tym, że oni sami zajęli nowożytną postawę filozoficzną, ale i na tym, że dzięki swemu usilnemu parciu

---

<sup>65</sup> A. Wiśniewski żyje w latach 1718—1774. Był uczniem szkół pijarskich.

<sup>66</sup> Bielski W., był profesorem fizyki w Rzeszowie w 1759r.

<sup>67</sup> Por. Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce... 243.

<sup>68</sup> Chróścikowski S. wydał pracę pt. „Fizyka doświadczeniem potwierdzona” 1764 r.; „Filozofia chrześcijańska” 1766 r.; Por. Wąsik W., Kartezjusz w Polsce 40 (1937) 416—17.

<sup>69</sup> Wąsik W., Kartezjusz w Polsce, Przegl. Fil. 40 (1937) 417.

<sup>70</sup> K. Narbutt poglądy swe wyraził w dziele pt. „Logika czyli rozważania rozsądzania rzeczy nauka” 1769; por. Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce, Spr. Pol. Ak. Um., 42 (1937) 243.

w kierunku modernizacji filozofii, wpłynęli dodatnio nawet na najbadrzej zaciętych swoich wrogów — jezuitów. Filozofia Kartezjusza i dla jezuitów staje się bodźcem do przemyśleń na nowo różnych zagadnień filozoficznych. I chociaż nie godzą się nadal na jego twierdzenia, nie odmawiają mu zasług odnowienia filozofii przez należycie pojętą krytykę. Dobory zagadnień opracowane z inicjatywy generałów zakonu jezuitów już nie tylko kładą nacisk na zagadnienia fizyczne uwzględniając poglądy Gassendiego, Newtona, Kartezjusza, ale także pozostawiają swobodę w wyborze ich rozwiązań, dopuszczając nawet interpretowanie form substancjalnych ciał, jako modyfikację atomów<sup>71</sup>.

Niektórzy jezuita jak: Antoni Skorulski<sup>72</sup>, Dominik Sędzimir<sup>73</sup>, J. Odrzywolski<sup>74</sup> w swych dziełach zajmują stanowisko bardziej rzeczowe wobec Kartezjusza. Ich eklektycyzm wprawdzie jest jeszcze ostrożny i nieśmiały, to jednak nie stoją oni już na gruncie czystej filozofii scholastycznej, ale arystotelizm usiłują pogodzić z nowymi kierunkami w fizyce. Inni natomiast jak: B. Dobsiewicz, St. Chyczewski, St. Łuski, Jan Bochomolec, J. Rogaliński, G. Arakielowicz, L. Honowski, P. Laschi, są bardziej samodzielni i postępowi. Jedni z nich przejęli od Kartezjusza pojęcie jego filozofii i nie wahali się nawet uznawać wartości poznawczej wątpienia metodycznego, drudzy — bardziej fizykujący — badania fizyczne Newtona cenili wyżej niż badania Kartezjusza. Ale krytykując poglądy Kartezjusza, doceniają jego zasługi. Niektórzy z nich idą tak daleko, że potępiają powoływanie się na Pismo św. przy rozstrzygnięciu zagadnień naukowych<sup>75</sup>. Stanowisko to było największym chyba zwycięstwem kartezjanizmu w Polsce.

---

<sup>71</sup> Por. Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce... 244.

<sup>72</sup> *Commentarium philosophiae* 1755.

<sup>73</sup> *Propositiones ex universa philosophica selectae* 1759 r.

<sup>74</sup> *Propositiones ex universa philosophica* 1760 r.; *Scientia philosophica scholastica exposita* 1761.

<sup>75</sup> Por. Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce... 244.

Zainteresowanie się filozofią Kartezjusza w Polsce nie kończy się w XVIII wieku. Również w wieku XIX i XX mamy jego ślady. Jest ono jednak już inne. Nie ma na celu dokonania takich czy innych przeobrażeń ideowych. Będzie to praca typu raczej krytycznego i interpretacyjnego. Kartezjanizm w tych wiekach w Polsce nie jest ani zwalczany, ani też popierany, lecz bardzo starannie rozważany, krytycznie oceniany w perspektywie dziejowej, jako jeden z doniosłych elementów umysłowości nowożytnej.

## II. Aspekt systematyczno-treściowy filozofii Kartezjusza

W polskiej literaturze filozoficznej omawianego okresu istnieją bardzo nieliczne opracowania systematyczne określonych problemów filozofii Kartezjusza. Więcej natomiast spotyka się porzrzuconych tu i ówdzie uwag na temat takich czy innych zagadnień jego filozofii. W tej części rozważań zasygnalizuje się poglądy na pewne tylko zagadnienia z zakresu problematyki metodologiczno-teoriopoznawczej oraz fizyko-matematycznej.

### 1. Z zagadnień metodologii i teorii poznania

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że Kartezjusz stworzył pewną teorię nauki. Żył bowiem w czasach, w których zagadnienia związane ze sposobami uprawiania nauk coraz bardziej wchodziły w zakres zainteresowań badawczych. Jednym z podstawowych postulatów metodologicznych, jaki Kartezjusz wysuwał w teorii nauki, jest jedność nauk. Do tego problemu nawiązuje między innymi T. Czeżowski.<sup>76</sup> Próbuje określić naturę tego postulatu, oraz wskazać jego miejsce we współczesnej koncepcji nauki. Zdaniem Czeżowskiego postulat jedności nauk w rozumieniu Kartezjusza ma pole-

---

<sup>76</sup> Por. Czeżowski T., Metodologiczne postulaty Descartes'a. Przegl. Fil. 40 (1937) 118.

gać na odnalezieniu jednolitych założeń mogących stanowić podstawy dla wszelkiej wiedzy ludzkiej. Zaznacza również, że postulat ten spotyka się także we współczesnej koncepcji nauk. Nie pełni on jednak w niej roli postulatu metodologicznego, któremu nauka winna aktualnie zadośćczynić, lecz występuje raczej w roli zasady kierowniczej, wskazującej dążeniom naukowym granice idealne w żadnym jednak momencie nieosiągalne. Czeżowski rozpatrując postulat jedności nauk w aspekcie współczesnej teorii nauk wskazuje na szereg innych jeszcze momentów niemniej ciekawych. Nie określa jednak nauki, w której według Kartezjusza można by odnaleźć owe jednolite założenia realizujące ten postulat. Do tego problemu nawiązuje St. Kamiński<sup>77</sup>. Według niego nauką, która dostarcza Kartezjuszowi podstawowych założeń, jest metafizyka. Podkreśla, że nauka w pojęciu Kartezjusza to nie encyklopedyczne ujęcie ogółu wiedzy ludzkiej, ale oparcie wszystkich dyscyplin na jednym fundamencie, którym jest metafizyka. Filozofia u Kartezjusza według Kamińskiego to „wszystkie nauki ujęte pod kątem mądrości i wywiedzione ze wspólnych zasad metafizycznych „matematycznie”. Sugeruje nadto myśl, że podstawą takiej koncepcji nauki jest silne zaufanie do rozumu.

W związku z tym postulatem wystąpił problem wzajemnego stosunku poszczególnych dyscyplin naukowych u Kartezjusza. Przede wszystkim chodziło o to, jaki jest stosunek między metafizyką a fizyką. Dyskusja, jaka wytworzyła się na zachodzie, mieszała w zasadzie aspekt metodologiczny z aspektem historycznym tego zagadnienia. Świadczą o tym nawet rozwiązania, które można ująć w trzy grupy: 1. Zasadniczym dziełem Kartezjusza jest fizyka, pozbawiona wszelkich momentów metafizycznych. Metafizyka i fizyka u Kartezjusza nie mają nic wspólnego. Przedstawicielem tej interpretacji jest L. Liard. 2. Metafizyka jest ściśle zwią-

---

<sup>77</sup> Por. Kamiński St., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, s. 34—35.



zana z fizyką i stanowi nieodzowną część systemu filozoficznego Kartezjusza. Fizyka nie jest wystarczającą sama dla siebie. Dla niektórych nawet stanowi konieczny punkt wyjścia fizyki <sup>78</sup>. 3. Fizyka i metafizyka powstały niezależnie od siebie, chociaż równocześnie <sup>79</sup>. Jeżeli dwa z tych rozwiązań mają na uwadze moment metodologiczny, to trzecie rozwiązanie jest typu historycznego. Do niego właśnie nawiązuje L. Chmaj <sup>80</sup>. Nie łatwo w oparciu o dawne jego prace wyrobić sobie pogląd na tę sprawę. Ostatnio raczej skłania się do tezy L. Liarda. Zajmowanie się metafizyką u Kartezjusza tłumaczy ustępstwem na rzecz tradycji i Kościoła. Fizyka byłaby zasadniczym celem działalności Kartezjusza i nie miałyby większych powiązań z metafizyką <sup>81</sup>.

Drugim postulatem, jaki Kartezjusz wysuwał w swej teorii wiedzy naukowej, jest postulat pewności wiedzy. Na temat tego postulatu wiele mniej lub więcej ciekawych uwag czynił w cytowanej już pracy T. Czeżowski <sup>82</sup>. Jego zdaniem postulat ten można również odnaleźć w koncepcji nauk współczesnych. Występuje on w roli zasady kierowniczej w poznaniu naukowym. Wspomina o nim również S. Kamiński, a S. Łuszczewska-Romahnowa uzasadnia jego istnienie w teorii nauki u Kartezjusza koncepcją rozumu <sup>83</sup>.

Z powyższymi postulatami łączy się zagadnienie kryterium prawdy w filozofii Kartezjusza. Rozpatrywano go z róż-

<sup>78</sup> Stanowisko to z małymi między sobą odchyleniami reprezentują: L. Labertonière, Ch. Adam, E. Gilson, V. Delbois, J. Maritain, Levy-Bruhl, G. Milhaud.

<sup>79</sup> Stanowisko to reprezentuje między innymi H. Gouhier.

<sup>80</sup> Chmaj L., Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań, *Kwart. Fil.* 6 (1928) 264—266.

<sup>81</sup> Por. Chmaj L., L. Wolzogen, *Uwagi do Medytacji René Descartes'a*, przeł. L. Joachimowicz, s. XIV i XV.

<sup>82</sup> Por. Czeżowski T., *Metodologiczne postulaty Descartes'a*, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 118—119.

<sup>83</sup> Por. Łuszczewska-Romahnowa S., *Kartezjański ideał wiedzy*, *Kwart. Fil.* 19 (1950) 33.

nych punktów widzenia. Samej treści jego formuły wiele uwag poświęca D. Gierulanka<sup>84</sup>. Rozpatruje ona formułę kryterium prawdy u Kartezjusza od strony znaczeń zawartych w niej terminów, oraz odpowiada na pytanie, czy kryterium to jest koniecznym, czy też koniecznym i wystarczającym warunkiem pewności poznania. Rezultat badań znaczeniowej strony terminów formuły kryterium ujęty został w trzy punkty, które podzielone na jedenaście podpunktów zawierają wyczerpującą charakterystykę poznania jasnego i wyraźnego<sup>85</sup>. Dyskusja drugiego zagadnienia doprowadziła autorkę do hipotezy interpretacyjnej wykraczającej poza źródłowe teksty zgodnej jedności — jak sądzi autorka — z tendencjami filozofii Kartezjusza. W wyniku szczegółowej analizy założeń poznawczych Kartezjusza, Gierulanka dochodzi do stwierdzenia, iż w przypadku jasnego i wyraźnego poznania „wynik poznawczy”: 1. nie chybia przedmiotu, ani nie bierze za niego czegoś innego; 2. odwzorowuje przedmiot w pełni bez żadnych pominięć; 3. odwzorowuje go jako taki sam co do jakości i budowy, jakim przedmiot jest; 4. nie zawiera czegoś więcej niż przedmiot poznania, czyli jest prawdziwy<sup>86</sup>. Jasność i wyraźność jest przeto koniecznym i wystarczającym warunkiem pewności poznania.

W związku z kryterium prawdy zastanawiano się również nad sądem „cogito ergo sum”, uchodzącym w mniemaniu Kartezjusza za zasadę filozofii. Dyskutowano w wielu przypadkach jego poznawczy charakter. Chodziło o to, czy sąd ten jest rozumowaniem entymemtycznym, czy raczej bezpośrednim intuicyjnym ujęciem poznawczym. W zachodniej literaturze o Kartezjuszu nie spotyka się jednolitego poglą-

---

<sup>84</sup> Zob. Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962.

<sup>85</sup> Zob. Gierulanka D., dz. cyt. s. 35.

<sup>86</sup> Zob. Gierulanka D., dz. cyt. s. 52.

du<sup>87</sup>. W polskiej literaturze również zdania są podzielone. J. Łukasiewicz przyjmuje pogląd Scholtz'a i nadaje sądowi: „Cogito ergo sum” postać rozumowania wedle dyrektywy „modus ponens”  $[(p \rightarrow q) : p] \rightarrow q$ ; jeśli myślę to jestem, myślę więc jestem. A dalej według dyrektywy „modus tollens”  $[(p \rightarrow q) : \sim q] \rightarrow \sim p$ ; jeśli jakieś poznanie jasne i wyraźne jest nieprawdziwe, to żadne poznanie jasne i wyraźne nie jest prawdziwe. Istnieje poznanie jasne i wyraźne, pewne, zatem żadne poznanie jasne i wyraźne nie jest nieprawdziwe. Stąd na podstawie równoważności: każde poznanie jasne i wyraźne jest prawdziwe. Do poglądu Łukasiewicza nawiązuje T. Czeżowski<sup>88</sup> i J. Dąbska<sup>89</sup>. Odmienne stanowisko od powyższych reprezentuje St. Czajkowski<sup>90</sup>. Jest on wyraźnym zwolennikiem wizyjnego charakteru omawianego sądu.

Na temat faktycznego stosowania tego kryterium w uprawianiu nauk przez Kartezjusza pisze J. Dąbska<sup>91</sup>. Jej zdaniem Kartezjusz postulatowi opierania nauki na niewzruszonych i oczywistych zasadach zdawał się niejednokrotnie, zwłaszcza w zakresie teorii przyrodniczego poznania, przychylić do stanowiska umiarkowanego sceptycyzmu teoretycznego. Zaznacza się to według niej najwyraźniej w zawartych w „Principia philosophiae” rozważaniach metodologicznych

---

<sup>87</sup> O. Hamelin, H. Scholtz i inni sądzą, że zdanie „cogito ergo sum” jest rozumowaniem entymematycznym; O. Hamelin, *Le système de Descartes*, s. 133; H. Scholtz, *Über das „cogito ergo sum” Kant Studien* 1931, s. 126 i nn.

<sup>88</sup> Por. Czeżowski T., *Metodologiczne postulaty Kartezjusza*, *Przegl. Fil.* 40 (1937) 112.

<sup>89</sup> Por. Dąbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 80.

<sup>90</sup> Por. Czajkowski St., *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, *Przegl. Fil.* 33 (1930) 48—49.

<sup>91</sup> Por. Dąbska I., *Sceptycyzm francuski w XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 81—82; *Sur quelque principes methodologiques dans les „Principia Philosophiae” de Descartes*, *Revue de Mét. et de Morale*, 62 (1957) 57—66.

dotyczących roli hipotez i fikcji w nauce. W myśl tych rozważań pierwsze założenia nauk przyrodniczych mają charakter hipotez i to hipotez niejednokrotnie nierozstrzygalnych. Ta ich nierozstrzygalność stąd pochodzi, że hipotezy podają przypuszczalne przyczyny zjawisk, a przyczyny generycznie tych samych zjawisk mogą być nieskończenie różne. Kartezjusz zdaniem Dąmbskiej dopuszcza, aby występowały takie założenia, o których wiadomo, że są fałszywe i podkreśla ich znaczenie jako pożytecznych fikcji. Widać z tego, że nie we wszystkich naukach miało zastosowanie lansowane przez Kartezjusza kryterium prawdy.

Ważnymi z punktu widzenia metodologicznego w filozofii Kartezjusza są jego poglądy na dedukcję, intuicję oraz charakter dyrektyw czyli reguł. Zagadnienia te nie doczekały się jeszcze odpowiednich opracowań<sup>92</sup>. Pisano natomiast o budowie nauki w oparciu o metodę Kartezjusza<sup>92</sup>.

## 2. Z zagadnień fizyki i matematyki

Na pierwsze miejsce wysuwa się tu problem wkładu Kartezjusza w fizykę i matematykę nowożytną. Podobnie jak inne problemy, ten problem różnie rozwiązywano, w wyniku czego dochodziło się do różnych opinii. Gdy chodzi o samą fizykę, można wyróżnić dwa zasadnicze stanowiska: jedno oceniające pozytywnie wkład Kartezjusza w tę dziedzinę wiedzy, a drugie negatywnie. Pierwsze reprezentują między innymi A. Koyre<sup>93</sup>, P. S. Kurdiawcew<sup>94</sup>. Koyre niedwuznacznie sądzi, że nowożytna fizyka tkwi nie tyle w osiągnięciach Galileusza, ile raczej w zdobyczach z zakresu fizyki

---

<sup>92</sup> Por. Łubnicki N., *Construction de la science par l'application de la méthode cartésienne*, Travaux du IX-e Congrès international de Philosophie, Paris 1937, s. 195—202.

<sup>93</sup> Por. Koyre A., *Galileo and the Scientific Revolution of seventeenth Century*, *The Philosophical Review*, 52 (1943) 334.

<sup>94</sup> Por. Kurdiawcew P. S., *Istoria fizyki*, Moskwa 1947.

Kartezjusza<sup>95</sup>. Kurdiawcew określa Kartezjusza z tego punktu widzenia mianem twórcy programu metody fizyki teoretycznej, Arystotelesem nowych czasów<sup>96</sup>. Stanowisko drugie reprezentują między innymi: J. C. Poggendorff<sup>97</sup>, W. Weyl<sup>98</sup>, M. Born<sup>99</sup>. Atakują oni fizykę Kartezjusza z punktu widzenia metodologicznego. Zarzucają jej brak metody doświadczalnej, niekiedy nawet nawrót do tradycji filozofii starożytnej, w której sądzono, że naukę o przyrodzie można budować wychodząc z analizy własnej świadomości.

Problemowi temu specjalną rozprawę pt. „Descartes a fizyka nowożytna” poświęcił R. Ingarden<sup>100</sup>. Celem rozprawy jest osłabienie przynajmniej w pewnym stopniu opinii negatywnego stanowiska, oraz obrona poglądów, że wkład Kartezjusza w fizykę nowożytną należy oceniać pozytywnie. Powyższy cel autor realizuje w drodze wyliczenia najważniejszych osiągnięć Kartezjusza w dziedzinie fizyki, do których zalicza sformułowanie zasad: bezwładności, względności ruchu, zachowania ilości ruchu, oraz osiągnięcia w zakresie teorii światła.

Według Ingardena zasada bezwładności sformułowana została przez Kartezjusza. Galileusz uchwycił jedynie wyobrażeniowo myśli tej zasady. Nie potrafił jeszcze wysłowić swej idei, i nie wprowadził jej do nauki. Umie wprawdzie poprawnie opisać sytuację, w której bezwładność gra rolę; raczej wypowiada on jakąś zasadę wspólnego ruchu ciał otoczonych wspólną powłoką, nie obowiązującą zaś w przypadku braku lub zerwania takiej powłoki. Galileusz był nie-

---

<sup>95</sup> Por. Koyre A, dz. cyt. s. 334.

<sup>96</sup> Por. Kurdiawcew P. S., dz. cyt. s. 138—142.

<sup>97</sup> Por. Poggendorff J. C., *Geschichte der Physik*, Leipzig 1879, s. 307.

<sup>98</sup> Por. Weyl H., *Was ist Materie?* „Die Naturwissenschaften”, 12 (1924) 606.

<sup>99</sup> Por. Born M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford 1949, s. 11.

<sup>100</sup> Zob. *Kwart. Fil.* 19 (1950) 71—148.

wątpliwie — zdaniem Ingardena — blisko właściwego pojęcia omawianej zasady; sformułował ją w sposób precyzyjny dopiero Kartezjusz. Słynne sformułowanie Newtona zasady bezwładności w jego „Principiach” nie dodaje niczego istotnego i jest niemal dosłownym powtórzeniem formuły Kartezjusza, może tylko w bardziej zwięzłej postaci z użyciem terminu „vis impressa” na miejsce terminu „causa externa”. Zmiana ta dla samej zasady bezwładności nie jest istotna<sup>101</sup>.

Również zasadę względności ruchu rozumiał i wypowiedział dopiero Kartezjusz. Kartezjusz bowiem twierdzi, że w samym pojęciu ruchu tkwi jego względność, gdyż jest on „uniens” dopiero wtedy, gdy określony jest układ odniesienia. Ingarden stwierdzenie to nazywa pozytywnym sformułowaniem zasady względności. Dodaje, że negatywne sformułowanie, które tej zasadzie nadał Einstein, konieczne było dopiero jako przeciwstawienie newtonowskiemu „ruchowi absolutnemu”, pojęciu, które powstało po Kartezjuszu. Sformułowanie Einsteina jest tylko w tym sensie bardziej precyzyjne od ujęcia Kartezjusza, że explicite wyraża niemożliwość ustalenia „absolutnego układu odniesienia”<sup>102</sup>.

Jeżeli — zdaniem Ingardena — są podstawy do dyskusji nad autorstwem wyżej wspomnianych zasad, o tyle oryginalność Kartezjusza w postawieniu i zrozumieniu zagadnienia „miary ruchu” nie ulega wątpliwości. Kartezjusz przyjmuje za miarę „ilości ruchu” iloczyn szybkości „V” i wielkości ciała. Ponieważ za zasadniczą cechę materii uważa jej rozciągłość, wielkość ciała jest dla niego miarą ilości materii „m”<sup>103</sup>.

Najbardziej atakowane przez przeciwników Kartezjusza były jego osiągnięcia w zakresie teorii światła. Chodziło tu przede wszystkim o prawo załamania światła, bez którego nie da się pomyśleć optyka geometryczna, oraz teorię tęczy.

---

<sup>101</sup> Por. Ingarden R., dz. cyt. s. 84.

<sup>102</sup> Por. Tamże s. 86—88 i 91.

<sup>103</sup> Por. Tamże s. 95.

Prawo załamania miał Kartezjusz rzekomo przejąć bez uprzedniego przyznania się od Willdebranda Snella, a teorię tęczy od Domina<sup>104</sup>. Przypuszczenie plagiatu bazuje w zasadzie na tym, że jest rzeczą niemożliwą, aby Kartezjusz będąc dwadzieścia lat w Holandii i pozostając w kontakcie z wybitnymi ludźmi tego kraju nie znał wyników Snella (1591—1626).

Z powyższym poglądem polemizuje Ingarden. Autor wskazuje, że na podstawie badań dokumentarnych wykazano, iż w czasie kiedy Kartezjusz pracował nad prawem załamania, rękopis Snella nie był znany nawet najbliższym jego przyjaciółom i został odnaleziony wiele lat później. Następnie, prawo załamania Kartezjusza występuje w zupełnie innej postaci niż u Snella. Inaczej też sformułowany jest skomplikowany wywód teoretyczny prawa<sup>105</sup>.

Wiele zarzutów w związku z fizyką Kartezjusza skierowywano ze względu na jej sposób uprawiania. Ingarden polemizuje z tymi, według których Kartezjusz fizykę opiera na złudnych danych w poznaniu syntetycznym a priori. Jest zdania, że wprawdzie Newton pierwszy wypowiedział postulat bezwzględnego opierania się w badaniach naukowych na doświadczeniu, to jednak poprzednikiem jego między innymi był także Kartezjusz. U Kartezjusza postulat ten występuje, chociaż gubi się wśród wielu innych myśli dla mniej uważnego czytelnika<sup>106</sup>.

Udział Kartezjusza w rozwoju nowożytnej matematyki oceniany bywa również rozmaicie. Pozytywiści ze szkoły Comte'a uważali ukazanie się dzieła „*Geométrie*” (1637) za punkt zwrotny w historii nauki ze względu na wniesienie do niej nowych, oryginalnych metod i nowych pojęć. Dzisiaj zdaje się przeważać sąd, iż ocena taka jest przesadna. Nie-

---

<sup>104</sup> Powyższe stanowisko reprezentowali — zdaniem Ingardena — Poggendorff, Mach, Duhem, Bloch.

<sup>105</sup> Por. Ingarden R., dz. cyt. s. 110—111.

<sup>106</sup> Por. Tamże, s. 147.

mniej jednak nadal uważa się rok wydania „*Geométrie*” za datę powstania tej gałęzi matematyki. Każdy niemal podręcznik geometrii analitycznej wymienia Kartezjusza, jako twórcę tej nauki, a w literaturze matematycznej spotyka się ciągle takie terminy jak: układy kartezjańskie, współrzędne kartezjańskie itp.

Zagadnienie to omawia u nas Wł. Ślebodziński w artykule pt. „Rola Kartezjusza w rozwoju nowożytnej matematyki”<sup>107</sup>. Autor ogólnie wskazuje na rolę Kartezjusza w tworzeniu się matematyki. Stwierdza, że samo pojęcie układu współrzędnych przypisywane tak często Kartezjuszowi, nie było rzeczą nową. Posługiwali się już nim niektórzy greccy matematycy i przy jego pomocy przedstawiali używając równań, niektóre linie, takie jak prosta, koło lub nawet stożkowe. Postęp dokonany przez Kartezjusza polegał tu na odwróceniu biegu rozumowania. Myśl ta okazała się bardzo płodna, otworzyła bowiem drogę do konstruowania nowych krzywych rozszerzając w sposób nieograniczony zakres badań geometrycznych. Kartezjusz zdawał sobie także sprawę z podziału tych wszystkich linii na dwie klasy, które w dzisiejszej terminologii\* odróżniają się jako krzywe algebraiczne i przestrzenne<sup>108</sup>.

Według autora Kartezjusz pierwszy także zwrócił uwagę, że metodę współrzędnych można również stosować do badania krzywych przestrzennych, chociaż myśli tej nie rozwinął. Pierwszy również Kartezjusz podał metodę rozwiązywania zagadnienia, które miało doniosłe znaczenie dla powstania i rozwoju rachunku różniczkowego. Chodziło tu o problem stycznych do krzywych. Zawdzięcza mu się także odkrycie spirali logarytmicznej i jej własności, własności cykloidy itp. Gdy chodzi o odkrycie w zakresie algebry, między innymi zasługuje na uwagę to, że on pierwszy sformułował wyraźnie twierdzenie, że każde algebraiczne równanie posiada tyle

---

<sup>107</sup> Zob. Kwart. Fil. 19 (1950) 66—70.

<sup>108</sup> Por. Ślebodziński Wł., dz. cyt. 68.



pierwiastków, ile wynosi jego stopień, dodając wszakże, iż niektóre z tych pierwiastków mogą być „falszywe” (ujemne) albo zgoła urojone. Twierdzenie to pozwoliło rozwinąć teorię równań algebraicznych w sposób jednolity i systematyczny. Warto wskazać na jedno jeszcze odkrycie, mianowicie twierdzenie o podzielności wielomianu będącego lewą stroną równania algebraicznego przez tzw. czynnik pierwiastkowy. Odkrycia te dokonały przełomu w teorii równań algebraicznych<sup>109</sup>.

Zdaniem Ślebodzińskiego Kartezjusza cechowało wielkie bogactwo i różnorodność pomysłów w każdej dziedzinie matematyki, którą się zajmował. Nie potrafił się jednak wznieść ponad poziom swego czasu. Prawdziwość swych twierdzeń dowodził najczęściej w drodze sprawdzania ich w kilku szczególnych przypadkach, lub nie dowodził wcale. Mimo wyżej przedstawionego wkładu, autor nie zalicza go do twórców nowożytnej matematyki<sup>110</sup>.

Z wyżej wymienionych uwag widać, że zainteresowania filozofią Kartezjusza w Polsce w XX wieku dotyczą różnych zagadnień. Zdaje się, że nie ma problemu w jego filozofii, który w taki czy inny sposób nie został uwzględniony w polskiej literaturze filozoficznej. Również charakter rozwiązań często jest oryginalny. Nie zawsze bowiem idzie po linii większości rozwiązań typowych dla zachodniej literatury filozoficznej. Brak jest jedynie większych opracowań. Po szczególnym zagadnieniu poświęcono raczej drobne rozprawy, a odnośnie niektórych czyniono ogólne tylko uwagi. Zwłaszcza zagadnienia metodologiczno-teoriopoznawcze nie doczekały się jeszcze dokładniejszego omówienia.

#### PHILOSOPHIE DE DESCARTES DANS LA LITTÉRATURE PHILOSOPHIQUE POLONAISE DU XX-e SIÈCLE

Dans la domaine de la littérature philosophique polonaise on faisait des études au sujet de la philosophie de Descartes. On y adap-

<sup>109</sup> Por. Tamże, s. 69.

<sup>110</sup> Por. Tamże, s. 70.

tait également de différentes méthodes afin d'obtenir une interprétation de ses opinions, autant que possible, bien objective. Il est bien facile d'y trouver deux méthodes d'introduction à l'examen de ces opinions, donc — historique ainsi que systématique traitant le contexte. La première comprend la genèse et le développement du système philosophique de Descartes, la seconde comprend des recherches systématiques et embrasse des publications relatives à des problèmes détaillés de différentes disciplines de sa philosophie. Ce que ne veut guère dire que les recherches systématiques soient privés d'aspects historiques. Maints auteurs, tout en soulevant un tel ou un autre problème, font un rappel (systématique) constant à ses sources historiques.

Dans le présent article, cette distinction est bien mentionnée. On y a traité non seulement des publications respectives, mais on a attiré l'attention plutôt à la résolution des problèmes cités, tout en faisant un rappel aux résolutions qui soient propres à la littérature philosophique occidentale. Cette élaboration ne visait pas une description détaillée de tous les problèmes caractéristiques pour la littérature polonaise concernant Descartes. Les cadres de cet article on a limité uniquement à quelques problèmes particuliers aux aspects de recherches précités. En ce que concerne les recherches historiques relatives à la philosophie de Descartes on a décrit brièvement les opinions sur le développement de la pensée philosophique de Descartes, les opinions sur les rapports de la philosophie de Descartes envers les orientations philosophiques pré — et postcartésiennes; on y a présenté également un aperçu des opinions sur la philosophie de Descartes en Pologne. En ce qui concerne les recherches systématiques on n'a traité que les opinions sur problèmes relatifs à la méthodologie, la théorie de connaissance, la physique et les mathématiques.

A l'issue de recherches effectuées on a constaté que l'intérêt qui fut porté en Pologne du XX siècle à la philosophie de Descartes, prenait de différentes directions. Vraiment il n'y a pas de problèmes qui ne soient pas résolus, d'une façon ou d'une autre, dans la littérature philosophique polonaise. Le caractère de ces résolutions est souvent bien original, il ne suit pas toujours une marche normale de la plupart des résolutions typiques pour la littérature philosophique occidentale. Toutefois il y manque des élaborations plus étendues. A des problèmes respectifs on a consacré plutôt de mesures dissertations portant le caractère d'une article de presse. Le mieux élaboré nous semble l'aspect historique de la philosophie cartésienne. Une particulière distinction méritent ouvrages: de St. Czajkowski, L. Chmaj, E. Frauenglas, W. Rubczyński, W. Tatarkie-

wicz, M. Wasilewski, W. Wąsik, St. Zóltowski. Par contre dans la domaine de la littérature philosophique polonaise on ne trouve pas beaucoup d'élaborations systématiques. Mais aussi bien dans cette domaine il ne manque pas de prémices scientifiques. On y trouve, par-ci par-là, plus de remarques sur le thème d'un tel ou d'un autre problème de la philosophie de Descartes. Parmi les auteurs traitant d'une façon systématique le problème de la philosophie de Descartes, compte tenu de ceux — déjà cités, il faudrait bien ajouter: T. Czeżowski, I. Dąmbska, D. Gierulanka, R. Ingarden, N. Łubnicki, W. Ślebodziński. Ces derniers se sont surtout occupés des problèmes dans le domain de la méthodologie, de la théorie de connaissance, de la physique et des mathématiques de Descartes.